

Sérgio Costa

Formas y dilemas del antirracismo en Brasil*

“Do you have blacks, too?”

(Pregunta de G. W. Bush a F. H. Cardoso, mayo del 2002)

No son solamente las investigaciones académicas las que detectan las prácticas racistas y discriminatorias en la sociedad brasileña. Las encuestas de opinión pública indican que la población al brasileña, en casi su totalidad, es consciente de que negros y blancos no disponen de las mismas oportunidades. Se trata, por lo tanto, según tal percepción, de una sociedad injusta no sólo porque hay desigualdades sociales: lo que se percibe es que el reconocimiento de los méritos y las recompensas individuales no son distribuidas de acuerdo con un criterio universal, como el de la justa retribución del esfuerzo personal, sino de acuerdo a adscripciones, es decir, características resistentes a la acción transformadora del individuo. La sociedad se presenta en el nivel político y jurídico como liberal, en el sentido que se orienta por el principio individualista de la ciudadanía, pero en verdad funciona como una sociedad de castas que limita sistemáticamente las posibilidades de ascenso social de los grupos demográficos, conforme éstos se distancien del conjunto de características físicas que son asociadas, imaginariamente, al origen europeo.

Si la presencia del racismo no es negada por ningún sector representativo en el espacio público brasileño, los medios para combatirlo son, todavía, objeto de una intensa y rica controversia, no sólo en los medios académicos, sino también en la política contemporánea de Brasil y hasta dentro de los propios movimientos sociales. Simplificando mucho un debate extremadamente complejo y moralmente difícil, se trata, fundamentalmente, de variaciones en torno a dos formas asumidas por el antirracismo, las cuales son orientadas por dos metas igualmente deseables, pero que son presentadas en el debate como

* Agradezco a María Ester Lenci por la corrección del texto en español. Las imprecisiones idiomáticas todavía encontradas eventualmente en la presente versión son de mi responsabilidad.

incompatibles. La primera corriente antirracista tiene como prioridad la construcción de un orden social justo que proporcione a todos los grupos demográficos, independientemente de sus características físicas, una verdadera igualdad de oportunidades. Tal corriente acredita que el único camino para alcanzar tal igualdad substantiva es una explicitación de las jerarquías “raciales” existentes en la sociedad brasileña, a través de la racialización de las relaciones sociales. La segunda corriente quiere combatir el racismo manteniendo las identidades existentes, en el interior de lo que se entiende como la dinámica cultural de inclusión vigente en la sociedad brasileña y que se traduciría en la oferta de convivencia e integración efectivas entre los distintos grupos demográficos.

Quizá no sea impropio descodificar las discusiones en el interior del campo antirracista en Brasil en los términos de una conocida polémica presente en el debate contemporáneo, es decir: se trata, en el primero de los casos, de una defensa irrestricta del principio de la igualdad, y en el segundo caso, de la atribución de un valor innegociable a la particularidad cultural, destacándose el poder de la cultura para proporcionar inclusión. Por eso, en términos prácticos, se hace referencia, en este artículo, a la primera forma como antirracismo igualitario y a la segunda como antirracismo integracionista.¹

Estas dos líneas de análisis y acción política son generalmente presentadas como antinómicas e irreconciliables. En la opinión pública dominante, esta supuesta contradicción asume la forma de dilema: ¿cómo tornar Brasil menos racista, sin renunciar a la convivencia po-

1 Tal clasificación es naturalmente una tentativa y no agota plenamente el tema del antirracismo brasileño. Autores como Schwarcz (1995; 1996; 1998), Reis (1997), Sansone (1995; 1996; 1999) o Almeida (2000) muestran, por caminos diversos, la preocupación en contemplar ambas metas: la construcción de la igualdad y el respeto por las particularidades culturales. A su vez, la distinción establecida en el campo del antirracismo brasileño, desde corrientes consagradas en la filosofía política, entre un antirracismo diferencialista y un antirracismo universalista, como hace el trabajo innovador de d'Adesky (2001), parece privilegiar los medios políticos utilizados por cada una de las corrientes: una política de identidad, por un lado, y la búsqueda de la realización de la ciudadanía universal, por el otro. Entretanto, el análisis de los objetivos de cada una de las formas del antirracismo modifica, hasta la inversión, los términos de la distinción diferencialismo/universalismo, ya que, como se muestra más abajo, el diferencialismo se revela como un medio de instauración de la igualdad substantiva y el universalismo, como un recurso para preservar las particularidades culturales.

sible entre todos los grupos de la población? La referencia aquí es siempre el caso americano y la pregunta es en general formulada en relación con los Estados Unidos. Es decir, la duda se expresa de la manera siguiente: ¿cómo crear oportunidades iguales para negros y blancos, sin que se genere simultáneamente la intolerancia, y sin que negros y blancos se odien y se rechacen mutuamente, como en la representación estereotipada de la experiencia americana?

Se procura explicitar las diferencias entre estas dos formas de antirracismo, considerándose tres aspectos fundamentales e interrelacionados, a saber: la interpretación del proceso de formación nacional, el sentido atribuido a la relación entre color/raza y cultura y las políticas vislumbradas para el combate del racismo. Por último, se intenta mostrar que, tanto en el plano analítico, como en el político, las dos corrientes necesitan ser comprendidas como complementarias para que el antirracismo lleve a la realización ambas metas: la producción de igualdad efectiva de oportunidades y la preservación de las particularidades culturales.

1. Mestizaje, nacionalidad, raza

Una discordancia básica entre las dos corrientes antirracistas parece residir en el análisis distintivo del proceso de redefinición y reconstrucción simbólica de la nación, que tiene lugar particularmente en los años treinta del siglo XX, en el marco de la ideología del mestizaje, la cual reformula los términos en que se produce la formación de la identidad nacional. Como se sabe, ese periodo caracteriza, en el Brasil, el momento de superación del racismo biologista. Influenciados directamente por las tesis científicas vigentes en Europa a finales del siglo XIX, los pioneros de la República buscaban superar las barreras para el progreso que creían ver en la composición racial adversa de la población brasileña. Las salidas apuntadas para esa presumida falta de vocación biológica para el progreso, atestada por la ciencia del iluminismo europeo eran, como está ampliamente documentado en la historiografía, de las más creativas. La sugerencia de Oliveira Vianna y Sylvio Romero era la política del blanqueamiento, según la cual, la población, a través de mezclas sucesivas, tendría la sangre cada vez más europea y la piel cada vez más blanca. El investigador racial nazi Heinrich Krieger tenía otra opinión: para él, la mezcla llevaría a la

degeneración irremediable, la salida era, por lo tanto, permitir que una élite blanca, mantenida espacialmente y sexualmente separada de los negros y mestizos, manejase el país para el progreso (Costa 2001a).

En ese contexto, la ideología del mestizaje, basada en la mitología de una brasilidad mestiza, integradora de todas las etnias y punto de equilibrio de las diferencias culturales, canonizada por Gilberto Freyre (1999 [1933]) en *Casa grande & senzala*, representó una ruptura y una superación del racismo biologista precedente. La revolución promovida por la ideología del mestizaje es, entretanto, ambivalente. Por un lado, reitera la legitimación científica del racismo;² pero, al mismo tiempo, al romantizar el pasado colonial y esclavista, dicha ideología del mestizaje, por el otro lado, abre la puerta para la naturalización de la desigualdad y para la desconsideración de la importancia de constituir un orden social basado en normas universalistas. En consecuencia, la proclamada “comunidad nacional”, materializada en la cultura mestiza, que a todos incluiría en las relaciones sociales moldeables y flexibles, sugería una igualdad simbólica, sin llevar a la formación de normas sociales efectivas y una forma legal capaz para garantizar la igualdad substantiva.

Esas ambigüedades de la ideología del mestizaje son tratadas de maneras radicalmente distintas por las dos corrientes antirracistas discutidas aquí. Aquella corriente que enfatiza la importancia de la preservación de las particularidades culturales –el antirracismo integracionista– encuentra en el ideario del mestizaje no solamente una ideología, manipulada por el Estado y por las élites con el propósito de legitimación de un orden social injusto. Según tal visión, desarrollada en los trabajos de Yvonne Maggie (2001a; 2001b) y Peter Fry (2001) se trata de un conjunto de prácticas y valores interiorizados como legítimos y que, por estar enraizados en la cultura y en la historia del país, no son mera ideología, siendo en cambio, expresión de una identidad personal y cultural, la cual sus portadores quieren ver preservada. Según Fry (2001: 52), el elogio del mestizaje no llevó históricamente al ocultamiento del racismo, sino al surgimiento de una

2 Eso conduce, históricamente, como enseña Birman (1997: 55), a que, a diferencia “de otras sociedades, la nuestra no admite cualquier valor positivo en la discriminación”.

[...] tensión entre los ideales de la mezcla y del no-racismo (es decir, la resistencia de reconocer “raza” como categoría de significación en la distribución de juicios morales o de bienes y privilegios) por un lado, y las viejas jerarquías raciales que datan del siglo XIX, por el otro. El primer ideal, frecuentemente llamado “democracia racial”, es considerado políticamente correcto (nadie quiere ser llamado racista). La otra idea, la de la inferioridad de los negros, es considerada nefasta, aunque se reconoce como largamente difundida. [...] Vista de esa manera, la democracia racial es un mito en el sentido antropológico del término: una afirmación ritualizada de principios considerados fundamentales en la constitución del orden social.

En contraposición, aquella corriente que prioriza la construcción de la igualdad de oportunidades –el antirracismo igualitario– encuentra en la ideología del mestizaje y especialmente en uno de sus elementos, el mito de la democracia racial, la explicación y la causa de la persistencia del racismo en Brasil. Según Guimarães (2000), por ejemplo, los trabajos de Gilberto Freyre de los años treinta reflejan la influencia francesa, de la cual se ha heredado la ambigüedad en el tratamiento de la raza. Es decir, de manera distinta de como los integracionistas interpretan a Freyre, Guimarães no cree que el autor provoque una inflexión definitiva en el discurso racista dominante; según él, Freyre rompe con el biologismo, pero no con la idea de raza. Para Guimarães, Freyre defiende una “concepción eurocéntrica de blanqueamiento” que

[...] pasó, por lo tanto, a significar la capacidad de la nación brasileña (definida como una extensión de la civilización europea en la que emergía una nueva raza) de absorber e integrar a mestizos y negros. Tal capacidad requiere, de modo implícito, la conformidad de las personas de color para renegar de su ancestralidad africana o indígena. “Emblanqueamiento” y “democracia racial” son, pues, conceptos de un nuevo discurso racista (Guimarães 1999a: 53).

Apoyada en la perspectiva de Freyre, la teoría generada más tarde, según Guimarães, es poco atenta al carácter racial del modelo de nacionalidad acuñado en los años treinta, identificando la persistencia del tratamiento desigual como preconcepto de color y no de raza y negando a las clasificaciones raciales un carácter estructural, genético para las relaciones sociales.

Los avances políticos recientes observados en el interior del movimiento negro podría decirse que han puesto definitivamente en jaque

al mito de la democracia racial.³ Ahora, la nacionalidad construida históricamente como identidad mestiza en el “espacio de representación demarcado por tres polos raciales –el blanco, el negro y el indio–” estaría pasando por una inflexión significativa:

El blanco de clase media busca su segunda nacionalidad en Europa, en los Estados Unidos o en el Japón – o crea una xenofobia regional racializada; en cambio, el negro construye una África imaginaria para trazar su ascendencia, o busca los Estados Unidos como Meca afroamericana; y los indios recrean su tribu de origen (Guimarães 2000: 28).

Los puntos débiles observados en la manera como los antirracistas integracionistas y los antirracistas igualitarios tratan el mestizaje y la formación de la identidad nacional brasileña, sobre todo a partir de los años treinta del siglo XX, son, en cierto sentido, opuestos. Mientras se puede reclamar de los integracionistas una mayor atención para con el componente racial de la ideología del mestizaje, los igualitarios buscan reducir tal ideario a una ideología racial. En verdad, la ideología o, si se quiere, el mito que reinventa el Brasil en los años treinta no es un mito (de la democracia) racial, sino una reconstrucción amplia que reordena y reorganiza los valores y posiciones sociales en el campo de la cultura, del género, de las regiones, etc. *Casa grande e senzala*, el clásico de Gilberto Freyre, como síntesis de la inflexión de los discursos sobre la nación, en uso a partir de entonces, es en sí mismo un ejercicio de “formación nacional en el sentido de una etnografía histórica”, como lo define muy propiamente Fry (2001). No se trata de la construcción de una simple representación invertida del mundo, cuyo sentido es el ocultamiento de la opresión (racial) que no puede ser manifestada. El carácter de la inflexión observada en ese periodo es el de redefinición del substrato simbólico que constituye la comunidad nacional imaginada, en el sentido de Anderson (1983), reformulando tanto los elementos pedagógicos como los performativos que constituyen al “nacional” en oposición al otro que vive ahora fuera de las fronteras de la nación. En ese marco, la ideología del mestizaje significaba la absorción simbólica de “negros” y “mestizos”, quienes constituían hasta entonces el otro de la nación, dado una supuesta inferior-

3 Michael Hanchard (1994: 43), otro autor vinculado al campo del antirracismo igualitario, nota el descenso histórico del mito de la democracia racial, pero entiende que el mito de la “excepcionalidad racial” brasileña sigue existiendo.

ridad biológica. Se construye de este modo, un suelo cultural común para todos los que viven en las fronteras del país.⁴

Por eso, a diferencia de la visión dominante en el campo del antirracismo igualitario, lo que se parece revertir, a partir de los años ochenta, en el ámbito del pronunciado proceso de pluralización cultural por el que pasa el país, es precisamente el mito de la nacionalidad homogénea, capaz de absorber en sí todas las diferencias. No se trata, por lo tanto, de la afirmación del *carácter multirracial* del Brasil, sino de la reivindicación de una *identidad multicultural*. En ese sentido, existe una reidentificación, una separación de lo que el mestizaje en el plano cultural juntó, la cual sólo puede ser de naturaleza étnica. Quienes buscan una segunda referencia de identidad fuera de Brasil, lo hacen como descendientes de japoneses, alemanes o italianos. Así como los indígenas buscan la pertenencia a una etnia, de la misma manera la afirmación de la identidad de los negros se basa, como se muestra más abajo, más bien en la construcción de una nueva etnicidad afrobrasileña que en un discurso de la racialización de las relaciones sociales.

Sin embargo, es ineludible que la ideología del mestizaje presenta, como una de sus dimensiones, un rasgo racial. Es decir, las clasificaciones raciales son borradas de los discursos públicos, sin que ciertamente sean borrados los mecanismos que reproducen, en el seno de las estructuras sociales y cotidianas, el orden social racista. Esa dimensión parece quedar obscurecida en la perspectiva del antirracismo integracionista. Además, al privilegiar el enfoque hacia la cultura nacional, los integracionistas muchas veces definen como un repertorio fijo de representaciones algo que está en permanente movimiento, perdiendo así de vista fenómenos recientes que muestran la profunda heterogeneización cultural interna y la propia revalorización de una etnicidad negra o afrobrasileña, cuyo surgimiento es inseparable de los movimientos culturales transnacionales de reinención del vínculo

4 La comparación de Senkman entre el varguismo de los años treinta y cuarenta y el peronismo es esclarecedora en tanto que muestra cómo la lógica de identidad que se construía en ambos casos no “buscaba excluir, sino más bien integrar a todos los agregados al pueblo para redefinir la nueva nación”. En el caso brasileño, “las masas urbanas de color” tratadas por las oligarquías del café, hasta los años treinta del siglo XX, como “un otro en el interior de la nación” son absorbidas en esa nueva identidad nacional (Senkman 1997: 133).

con África. Aun cuando tales procesos de pertenencia étnica no presenten una superposición inmediata con un grupo demográfico específico, se observa que apenas una frontera muy tenue y fluida separa los procesos de pertenencia étnica, en cuanto a producción de señales e identidades culturales y las experiencias cotidianas determinadas por las marcas que se inscriben en el cuerpo.⁵

2. De colores y de razas

La raza no tiene, en el argumento de los antirracistas igualitarios, un sentido biológico: la categoría tiene el sentido de buscar revelar un nexo oculto en la lógica de las estratificaciones observadas en Brasil. El argumento se basa en conclusiones extraídas de los estudios sobre desigualdades raciales que, a partir del final de los años setenta, ganan un renovado impulso (Hasenbalg 1979; Hasenbalg/Silva 1988; Silva/Hasenbalg 1992) y que permiten fundamentalmente tres observaciones:

- Las desigualdades sociales entre los cinco grupos demográficos identificados por las estadísticas oficiales brasileñas –negros, blancos, pardos, amarillos e indígenas– pueden ser agrupadas en dos únicos grupos: blancos y no blancos.⁶ Eso significa que, a pesar de las variantes cromáticas a través de las cuales las personas se auto-representan, el acceso a las oportunidades sociales sigue siendo condicionado por una jerarquía bipolar.
- Aunque se neutralicen estadísticamente los factores ligados a la clase (escolaridad, formación profesional, etc.), persisten las desigualdades sociales que sólo pueden ser explicadas si uno introduce la dicotomía blanco/no blanco como orden clasificador. No se

5 Conforme a Sansone (1995: 66-67), “las poblaciones negras del Nuevo Mundo y de la diáspora caribeña en Europa producirán una variedad de culturas e identidades negras que se reportan, por un lado, al sistema local de relaciones raciales y, por otro lado, a fenómenos internacionales y internacionalizantes”. Aparecen en ese proceso como elementos catalizadores la “negrofobia blanca”, la percepción de la “discriminación racial” y, conforme el autor verifica empíricamente en el caso de la cultura afrobahiana de la ciudad de Salvador, el “manejo en público del cuerpo negro (la moda, el pelo, ciertos aspectos de la mímica)” (p. 80).

6 En rigor, amarillos e indígenas, por el hecho de ser grupos demográficos minoritarios, quedan fuera de las simulaciones estadísticas hechas por los estudios sobre desigualdades raciales.

trata, por eso, de la afirmación de la existencia biológica de razas entre seres humanos, más bien se trata de una referencia a la raza como una construcción social que funciona como mecanismo de adscripción y jerarquización.

- Las oportunidades sociales menores que tocan a los grupos no blancos no pueden ser entendidas como mera reproducción de las desigualdades históricas heredadas del pasado esclavista. La comparación entre diferentes generaciones de blancos y no blancos permite demostrar que los no blancos tienen sistemáticamente menores oportunidades de ascenso social que los blancos, aunque los ascendentes de los blancos y no blancos tengan niveles socioculturales similares.

De la confrontación analítica de las desigualdades raciales, el antirracismo igualitario extrae consecuencias políticas importantes. En líneas generales, muestra que si la clasificación racial blanco/no blanco es determinante en las oportunidades sociales, entonces ella debería conformar también las identidades sociales. Si esto no ocurre, es porque hay una cortina ideológica representada por el mito de la democracia racial que permite, en el plano político, que el orden racial desigual pueda ser reproducido. Por eso, para “los afrobrasileños, para aquellos que se llaman a sí mismos ‘negros’, el antirracismo tiene que significar [...], ante todo, la admisión de su ‘raza’, es decir, la percepción racial de sí mismo y de los otros” (Guimarães 1995: 43). Esa construcción de identidad, determinada por el imperativo político de combatir las estructuras que reproducen las desigualdades raciales, sería motivada tanto por la “cultura afrobrasileña” cuanto por el “legado cultural y político del ‘Atlántico Negro’, a saber el Movimiento por los Derechos Civiles en los Estados Unidos, el renacimiento cultural caribeño, la lucha contra el apartheid en África del Sur, etc.” (*ibidem*).

Basándose en los parámetros para la formación de la identidad racial, resulta, a partir del grado de conocimiento y de la interiorización de la polarización blanco/negro, una escala evolutiva que permite hablar de niveles distintos de “conciencia racial” (Hanchard 1994: cap. 4; French 2000).

Para el antirracismo integracionista, las múltiples autorepresentaciones del tipo físico, no son tratadas como falsa interpretación de la realidad, sino como aspiraciones legítimas del reconocimiento que

necesitan ser tomadas en cuenta. Según tal interpretación, las distinciones polares entre grupos de color, como el “negro es negro, blanco es blanco”, característico de la sociedad americana, no tiene sentido en el Brasil. Se trata aquí, de categorías en las cuales los propios actores sociales no se reconocen. Prevalecería, entre nosotros, un *continuum* cromático que define relaciones sin basarse en la oposición negro/blanco, sino en una multiplicidad de clasificaciones entre el oscuro y el claro.

La denuncia de la incompatibilidad entre el proyecto político racial de las identidades y de las relaciones sociales y las concepciones dominantes entre los propios actores sociales gana nitidez en el texto de João Batista Félix, antropólogo y líder del movimiento negro en São Paulo. Estudiando los bailes *black*, el autor constata:

Si miramos internamente lo que tenemos es un grupo bien heterogéneo. Esa diversidad necesita ser entendida como una forma legítima de existencia. Así no es legítimo asumir que todos son simplemente “negros” [...]. Proponemos que los estudios sobre identidad tomen en cuenta, definitivamente, este ‘arco iris’ como forma característica brasileña de proceder en nuestra sociedad. Ella no es sólo una forma de no-decir, de no-ser, todo lo contrario. Muchas veces, ésta, nuestra particularidad afirma y revela muchas cosas (Félix 2000: 163).

De hecho, la resistencia de sectores del propio movimiento negro de aceptar el imperativo de la construcción de identidades sociales que enfatizan la polaridad entre blancos y no blancos subraya algunas de las limitaciones del antirracismo igualitario.

Desde el punto de vista analítico, si bien es cierto que la adscripción “racial” representa un elemento estructural de las desigualdades sociales en el Brasil, tal categoría no condensa todas las jerarquías, es decir, las de género, regionales, de clase, étnicas (de origen), etc. Por lo tanto, aunque uno acepte la premisa teórico-normativa discutible, según la cual, en un contexto político ideal, las identidades sociales deberían corresponder a las inserciones personales en las estructuras sociales, tendríamos problemas para defender la identidad racial, como forma “adecuada” de autorepresentación de los diferentes grupos de color en el Brasil. Es decir, aunque deseáramos desprender a las identidades sociales unilateralmente de las estructuras sociales, tendríamos barreras lógicas para utilizar la raza como eje articulador de las identidades, ya que la categoría no incorpora los múltiples condi-

cionantes y adscripciones sociales que definen las jerarquías sociales en el Brasil.

El problema más obvio que manifiesta la estrategia racial del antirracismo igualitario es naturalmente el sentido instrumental atribuido a la identidad, haciendo de la cultura una variable dependiente de la política antirracista y de la dimensión estética, un mero instrumento de la construcción de la “conciencia racial”. De un lado, tienen razón los antirracistas igualitarios cuando subrayan el sentido heurístico de la raza, como categoría sociológica capaz de expresar un cierto tipo de jerarquía social existente en el Brasil. Por otro lado, incurren en un reduccionismo y un objetivismo, cuando buscan hacer que la categoría raza vuelva, por el camino de la política antirracista, de la sociología a la historia, para así reformular las relaciones sociales y la cultura y elevar a un nuevo estadio de desarrollo las conciencias “alienadas”.

Si la apología de la cultura nacional inclusiva operó históricamente en el Brasil como instrumento de opresión de las diferencias y bálsamo político para la manutención del orden social injusto, el elogio de la conciencia (racial) puede meramente invertir los términos de una ecuación compleja, imponiendo la superposición entre trazos fenotípicos, decisiones políticas y prácticas culturales. Actualmente, los investigadores que vienen estudiando el surgimiento de la etnización negra en el Brasil constatan que, en lugar de una analogía entre estas tres dimensiones (cuerpo, cultura, política), lo que observamos es un juego múltiple de interacciones que niega el determinismo histórico y rechaza, con la misma intensidad, nuevos vínculos adscriptivos mecanicistas. Cabe destacar la perspicaz etnografía de Miguel Vale de Almeida (2000) sobre el movimiento afrocultural en Ilhéus, que nos muestra varios puntos esenciales:

- El carácter dinámico de la constitución de identidades implica la necesidad del recurso a estrategias políticas variadas, de tal modo que sean evitados esencialismos que “pueden naturalizar e deshistorizar la diferencia” (*ibid.*: 151).
- La identidad negra se forma en el espacio de la “afirmación del aporte del negro para el Brasil y una etnicidad que quiere libertar la cultura negra del ‘caldo de la brasilidad’, cuando este deja de ser visto como igualitario” (*ibid.*: 154).

- Se observa efectivamente un movimiento de ruptura de la disociación clásica desarrollada por la antropología entre raza y cultura, es decir, determinadas manifestaciones culturales relacionadas imaginariamente con el origen africano vienen siendo vinculadas crecientemente a una corporalidad negra. Tal proceso se verifica, no en el ámbito del orden racializado que opone negros y blancos, sino en un orden fluido del claro y del oscuro. Parece posible interpretar las constataciones de Almeida como indicación de que la corporalidad negra también es construida culturalmente, basada solamente en parte en el cuerpo en su sentido biológico (*ibíd.*: 158-159).
- Tomando el registro político, el eje de la movilización no está en la polarización (racial), sino en la fuerza retórica de los términos “raíces, resistencia y concienciación”. Aislados, cada uno de ellos carece de desconstrucción crítica, pero juntos adquieren una dinámica creativa y específicamente política (*ibíd.*: 159).

Estudios como los de Almeida o los de Sansone, a los que se referirá más arriba, mientras constatan el surgimiento de una etnicidad negra en el Brasil contemporáneo, implican al mismo tiempo consecuencias importantes para el proyecto político del antirracismo igualitario. Ellos demuestran que, hasta entre aquellos sectores “conscientes” de la opresión racial, la idea de una identidad racial del negro en oposición al blanco, que funcione como eje de la resistencia política al racismo, no tiene la receptividad imaginada por los antirracistas igualitarios. En el plano cultural, la relación es de ruptura, pero simultáneamente de continuidad y afirmación de la nación que integra las diferencias. En el plano político, se trata, de forma similar, de la denuncia de la discriminación, pero también de la tentativa de concretizar y realizar el mito de un orden que proporcione el tratamiento igualitario a todos. Del mismo modo, desde el aspecto que podría ser tratado como la dimensión racial, la construcción de la corporalidad diferenciada se hace en un contexto que no es el de la polarización y la determinación rígida de fronteras, sino el de la negociación y del diálogo con el entorno cultural.

3. Las políticas del antirracismo

El combate al racismo se efectúa, para los antirracistas igualitarios, a través de la explicitación de las jerarquías raciales inherentes a las estructuras sociales, se trata, en resumen, de volver pública y transparente la realidad objetiva de las desigualdades raciales en el ámbito del proceso de la “construcción política del negro” (Reichmann 1999: 11).

Los instrumentos por excelencia del antirracismo igualitario son las políticas de acción afirmativa que tienen un doble sentido estratégico: se prestan, en un primer plano, a la compensación y a la corrección de las desigualdades de acceso a los bienes públicos. Pero al mismo tiempo, ellas deben favorecer el proceso de construcción de la identidad racializada, fortaleciendo la movilización social y la construcción de las víctimas del racismo como sujeto político.

Juntamente con las políticas de acción afirmativa, la acción del movimiento negro y los programas de concienciación racial proporcionados por organizaciones diversas (ONGs y otras) deben participar en el proceso de construcción de las identidades raciales (Guimarães 1999b). Hanchard (1994: 162), sin embargo, orientado por la idea gramsciana de bloque histórico, pondera que la identidad negra a ser construida en Brasil debe ser menos *diasporic* y más nacional, apuntando a la formación de un abanico amplio de alianzas. De todas maneras, la construcción de una identidad negra y de una conciencia racial aparece, repetidamente, entre los antirracistas igualitarios como el eje central de combate al racismo. El contexto institucional en que las políticas antirracistas igualitarias son formuladas es bien demarcado. Se trata aquí del esfuerzo complementario desarrollado por algunas organizaciones no gubernamentales, activistas y científicos sociales vinculados con los llamados estudios raciales, en general formados en universidades americanas, así como fundaciones filantrópicas que, teniendo la Fundación Ford por delante, financian gran parte de las investigaciones y de los programas de las organizaciones no gubernamentales dedicados al combate de las llamadas desigualdades raciales, o sea, las desigualdades sociales que tienen su origen en la discriminación (Costa 2001b; 2002).

Los antirracistas integracionistas rechazan en general las políticas de acción afirmativa, reivindicando, conforme percibe Grin (2001: 183), que “se trate a la desigualdad racial en el país en sus propios

términos, ya que la mera copia de *policies* producidas en otras culturas y ordenadas por otras moralidades puede no producir los beneficios que de ellas se esperan”.⁷ De esta manera, las estrategias antirracistas construidas en el seno de la corriente integracionista siguen una lógica de “apostar en aquello que une y no en lo que separa”. En lugar del énfasis en la conciencia racial, la categoría fundamental que se utiliza es la de la ciudadanía universal como posibilidad y referencia a la integración justa de todos los brasileños. Semejante premisa no implica la desconsideración de la realidad marcada por el acceso desigual a los derechos de ciudadanía y a los bienes públicos. Sin embargo, la referencia a la ciudadanía universal permanece como meta y objetivo.

Una experiencia particular es tratada por Maggie (2001b) como emblemática del esfuerzo de dar materialidad a la ciudadanía universal, más allá de las distinciones de color. Se trata aquí del “Pré-Vestibular⁸ para Negros e Carentes” (PVNC) que cuenta con cerca de 80 núcleos en el estado de Rio, los cuales funcionan financieramente de forma autosuficiente. Como el propio nombre revela, el énfasis está en la raza, pero también en la dimensión socioeconómica: se trata de una iniciativa dirigida para negros, pero también para pobres que no se autodefinen como negros. En la evaluación de la autora, esa experiencia sigue muy bien en marcha, por la tarea de hacer viable la entrada de alumnos egresados de las escuelas públicas, y de los estratos más pobres, en las universidades. Yvonne Maggie hace una comparación entre los alumnos del PVNC que consiguen entrar en la universidad y concluyen sus estudios con los mulatos del final del siglo XIX que, superando las adscripciones racistas, estudiaban en el exte-

7 En su esclarecedora organización del debate sobre la acción afirmativa, Monica Grin (2001) distingue, al lado de los entusiastas de las acciones afirmativas y de los que rehusan esas políticas, en función de la particularidad del sistema de clasificaciones “raciales” vigente en Brasil, un tercer grupo liberal-individualista que pone al individuo en el centro de la política y condena, por principio, las políticas de identidad dirigidas a colectividades.

8 Vestibular es el examen de admisión que se hace para seleccionar los candidatos a las universidades brasileñas. En general, las universidades públicas ofrecen mejor calidad y son las más disputadas. Los candidatos de los estratos más privilegiados de la sociedad, egresados de las escuelas secundarias particulares, que son mejores que las públicas, salen mejor clasificados en el examen y obtienen el derecho de estudiar en la universidad pública. El curso prevestibular para negros y necesitados busca preparar los candidatos más pobres para que entonces tengan la oportunidad de estudiar en las universidades públicas.

rior y llegaban a cargos de poder y a constituir una “élite de bachilleres” en Brasil (Maggie 2001b: 201). Según la autora, el PVNC demuestra que es posible combatir el racismo sin recurrir al modelo de las identidades racializadas o a las acciones afirmativas:

Entre el favor y el privilegio, los estudiantes que conocí en estas clases precarias de los suburbios de Río de Janeiro, apuestan al mérito y rechazan cualquier salida que los favorezca. Por eso están contra cualquier tipo de acción afirmativa. Rechazan la lógica del favor, de la brujería, de la red de protegidos y buscan romper el círculo vicioso afirmando la creencia en sus propias habilidades individuales (Maggie 2001a: 73).

La discusión sobre las políticas apropiadas para el combate del racismo en Brasil es seguramente compleja y no puede ser adecuadamente tratada aquí. Aun así, vale la pena resaltar algunos aspectos contradictorios de las estrategias defendidas por las dos corrientes antirracistas destacadas.

Los integracionistas a pesar de reconocer las desigualdades raciales rechazan las políticas de acción afirmativa, no porque consideren que tales políticas sean ineficientes para construir la igualdad de oportunidades, sino por el temor de que ellas destruyan las identidades existentes y la posibilidad efectiva de convivencia entre los diferentes grupos demográficos. Los igualitarios quieren combatir el orden social injusto, pero para eso esperan que el Estado no sólo instituya políticas compensatorias, sino que también favorezca la construcción, contra la voluntad de los actores sociales, de una sociedad racializada.

Ciertamente, la eficiencia de las medidas de acción afirmativa necesita ser discutida en cada campo específico. Asimismo, parece posible defenderlas abstractamente, aunque en el ámbito de una concepción liberal de la política. Conforme mostramos en otro contexto (Costa/Werle 2000), valiéndonos de la distinción de Forst (1993: 189), la neutralidad liberal puede ser interpretada desde tres perspectivas: a) *neutralidad de las consecuencias*: las reglas establecidas deberían tener las mismas consecuencias para todas las comunidades que compartan un mismo sistema político; b) *neutralidad de los objetivos*: el Estado liberal no defiende cualquier concepción de bien en detrimento de otras concepciones; c) *neutralidad de la justificación*: los principios de justicia no pueden estar basados en valores éticos substantivos, deben apoyarse en conceptos morales universalmente aceptados, por lo tanto, imparciales.

En esos términos, medidas de acción afirmativa que favorezcan a los negros en Brasil pueden perfectamente estar orientadas por la *neutralidad de las consecuencias*, ya que no buscan privilegiar un grupo particular, sino garantizar una igualdad efectiva de oportunidades a los diferentes grupos de color. La *neutralidad de la justificación* de tal política puede también verificarse, en la medida que su defensa sea ubicada en el ideal, compartido por igualitarios e integracionistas, según el cual la recompensa de los méritos individuales no es influida por las adscripciones raciales.

Es decir, las políticas de acción afirmativa en sí no parecen constituir una amenaza a la neutralidad del Estado. Lo que es difícil aceptar es su justificación a través del argumento utilizado por los antirracistas igualitarios de que tales medidas son necesarias para construir la conciencia racial y las identidades racializadas. En ese caso, no se verifica la *neutralidad de los objetivos* de la acción del Estado. En lugar de la neutralidad, aparecería aquí el vínculo del Estado a una concepción de bien particular y a la imposición autoritaria de una forma cultural de vida específica (la sociedad racializada) y compartida sólo por un grupo muy pequeño de activistas al conjunto de la población.

4. Consideraciones finales

Tanto el antirracismo igualitario como el antirracismo integracionista presentan problemas en su diagnóstico y en sus propuestas, los cuales son resumidos en esta breve conclusión.

El antirracismo integracionista, por restringir su enfoque a la esfera de la cultura, presenta alternativas limitadas para combatir la opresión racista, en su dimensión material-estructural. Es decir, independientemente de las formas como la jerarquización social producida por el racismo es representada en el universo de la cultura y del discurso, las desigualdades raciales son parte de la realidad social. Combatir esas desigualdades es, por lo tanto, un imperativo político y moral.

Los antirracistas igualitarios, a su vez, transforman la existencia objetiva del racismo en un hecho absoluto que prescinde de la descodificación social, por lo que todos aquellos que no construyen sus identidades basándose en la polarización entre blancos y negros termina siendo tratados como portadores de una conciencia racial poco desarrollada. En realidad, la construcción de identidades personales y

colectivas envuelve procesos de búsqueda y conquista del reconocimiento social y comprende por lo tanto un conjunto de decisiones múltiples, involucrando mitos, deseos, experiencias y conocimientos. En ese sentido, no hay un punto de Arquímedes fuera de la historia y fuera de las relaciones sociales que permita juzgar las experiencias sociales, calificando de falsa conciencia aquellas construcciones de identidad no articuladas a partir de un conocimiento legado por una lectura sociológica particular de las relaciones sociales en Brasil. Cuando se jerarquizan las elecciones personales y los patrones de identidad efectivamente existentes, el antirracismo igualitario acaba por interpretar las diferencias substantivas entre la identidad propia de los afrodescendientes brasileños y la imagen idealizada del negro americano “consciente de su raza”, como un mero desfase temporal que hace de la autoimagen predominante entre los brasileños, un preestadio de la “identidad de oposición afro descendiente” (French 2000: 118). Lo que parece escapar de la percepción de los antirracistas igualitarios es que el propósito de crear un orden social regido por la norma universal de la igualdad efectiva de oportunidades es algo que puede y debe ser extendido a todas las partes del mundo. Entretanto, la forma concreta que la lucha por la creación de un orden social justo en los Estados Unidos asumió históricamente, con mayor o menor éxito, constituye apenas una posibilidad particular. No hay garantías, ni tampoco indicios, de que ese modelo específico pueda producir resultados en todas partes.

Al fin y al cabo, se constata que tanto el antirracismo igualitario como el antirracismo integracionista parecen ignorar una distinción que hace la sociología entre dos órbitas de la vida social, a saber, la esfera de la integración social y la esfera de la integración cultural.

Siguiendo la esclarecedora formulación de Joas (1997), encontramos que el nivel de la integración social hace referencia al plano en que ocurren los conflictos de intereses y las luchas distributivas, y que es el mismo plano en el cual las normas ganan validez. La integración cultural está relacionada con las formas de descodificación social de las estructuras y con el universo donde se forman los valores. La dinámica social es siempre el resultado de la combinación de los procesos de integración que ocurren en esos dos planos, no queda reducido ni a un nivel ni al otro. Es decir, deducir el movimiento en el interior de una sociedad determinada solamente por la integración social sería

cometer el error “materialista-utilitarista”. Por otro lado, deducir la vida social únicamente de los procesos culturales, sería incurrir en el “idealismo culturalista”. En ese sentido, el desafío consiste exactamente en descifrar, frente a cada contexto de acción particular, la forma cómo interactúan los procesos de integración cultural e integración social en la definición de las configuraciones sociales particulares.

Si hay racismo, significa que el orden social, en su conjunto, es particularista, es decir, no está gobernado por normas de validez generales, ni tampoco por valores universales. Por lo tanto el problema se ubica en dos niveles: en el plano de la integración social, donde operan las normas, y en el plano de la integración cultural, donde se constituyen los valores.⁹

El límite del antirracismo igualitario es ignorar la dinámica de la integración cultural y tratarla como una simple variable subordinada de la integración social, como si fuera posible contraponer una norma social universalista y el modelo cultural de sociedad correspondiente al orden racista, particularista. Es decir, los igualitarios proponen el combate al particularismo (moral), sacrificando la particularidad (cultural), lo que llevaría a una frágil sustentación social del patrón propuesto.¹⁰

El antirracismo integracionista indica, de una forma implícita, que, en la medida en que las víctimas del racismo afirmen la igualdad de oportunidades como valor, la norma social de la igualdad de oportunidades será instituida como realidad. En otras palabras, se ignora la dinámica social, como si ésta pudiese ser absorbida en el proceso de la integración cultural.

De esa manera, regresamos a nuestro postulado inicial, según el cual el antirracismo necesita considerar tanto la meta de la construc-

9 “Valores” significan para Joas (1997) las disposiciones personales y colectivas duraderas, aunque formadas de manera contingente. Normas no son, en ese contexto, meras reglas acordadas y escritas, sino códigos de procedimiento que efectivamente operan, observados en el espacio de interpretación y manejo de la ley, en el contexto de la acción individual y colectiva.

10 La referencia teórica aquí sigue siendo el estudio de Joas sobre la relación entre valores y normas: “[...] la idea de que, para superar el particularismo, la particularidad como tal debe desaparecer desconociendo el carácter necesariamente contingente de los valores. Se condena a sí misma a permanecer en una mera moral, rompiendo con el poder de atracción de los valores, para declarar la motivación [para la acción] basada únicamente en la moral como posible” (Joas 1997: 174).

ción de la igualdad de oportunidades como la meta de la atención a las particularidades culturales. Debería ser, al mismo tiempo pues, igualitario e integracionista. Para la acción política antirracista, esto implica la necesidad de la acción en el nivel de las instituciones y de las normas, es decir, a través de políticas de acción afirmativa o por medio de la creación de mecanismos eficientes de criminalización del racismo, la norma universal de la igualdad de oportunidades debe tener una validez concreta. Simultáneamente el antirracismo necesita ser fortalecido como valor, en el plano de la integración cultural existente. La población brasileña percibe la existencia del racismo. Falta el próximo paso que es reconocer la necesidad de combatirlo. Aquí parece ayudar poco copiar la forma particular que asumió el antirracismo en otros países, no parece que, inventándose identidades, se pueda crear valores, en un sentido real. En lugar de una política dirigida para la racialización de las relaciones sociales, lo correcto sería la utilización de iniciativas culturales y procesos educativos y pedagógicos capaces de dar al valor del antirracismo raíces en el seno de la sociedad. En ese proceso colectivo de aprendizaje debe quedar claro que, si existen personas que son perjudicadas en sus posibilidades sociales por el racismo, existen necesariamente aquellos que de ello se benefician. En un país que discrimina a los negros, los blancos, aunque no sean agentes directos del racismo, son los beneficiarios materiales de las desigualdades producidas por las adscripciones raciales.

En suma, si desde el punto de vista material el racismo produce ganadores y perdedores, en la perspectiva moral, todos salen perdiendo en un orden social injusto e inicuo, razón que hace que el antirracismo sea una tarea política de toda la sociedad.

Bibliografía

- Almeida, Miguel Vale de (2000): *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities*. London: Verso.
- Avritzer, Leonardo/Domingues, José Maurício (eds.) (2000): *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Birman, Patricia (1997): "Maio de 88 – Outras histórias". En: Contins (ed.), pp. 48-74.

- Contins, M. (ed.) (1997): *Quase catálogo. Visões da abolição 1988*. Rio de Janeiro: Escola de Comunicação.
- Costa, Sérgio (2001a): "A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo". En: *Tempo Social*, 13/1, pp. 143-158.
- (2001b): "Social Integration in the Americas". <<http://www.robarts.yorku.ca/summerinstitute/resourcekit01.html>>.
- (2002): *As cores de Ercília*. Belo Horizonte: UFMG, 2002
- Costa, Sérgio/Werle, Denilson L. (2000): "Reconhecer as diferenças: Liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil". En: Avritzer/Domingues (eds.), pp. 207-230.
- d'Adesky, Jacques (2001): *Racismos e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Palas.
- Estenci, Neide et al. (eds.) (2001): *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Félix, João B. (2000): *Chic Show e Zimbawe e a construção da identidade nos bailes 'black' paulistanos*. São Paulo: USP (tesis de maestría).
- Forst, Rainer (1993): "Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte [Comunitarismo e Liberalismo: Estações de um debate]". En: Honneth (ed.), pp. 183-196.
- French, John (2000): "The Missteps of Anti-Imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard's 'Orpheus and Power'". En: *Theory, Culture and Society*, 17/1, pp. 107-128.
- Freyre, G. (³⁶1999): *Casa grande e senzala*. São Paulo/Rio de Janeiro: Record (1ª ed., 1933).
- Fry, Peter (2001): "Feijoada e soul food 25 anos depois". En: Estenci et al. (eds.), pp. 35-56.
- Grin, Monica (2001): "Esse ainda obscuro objeto de desejo. Políticas de ação afirmativa e ajustes normativos: o seminário de Brasília". En: *Novos Estudos Cebrap*, 59, pp. 172-192.
- Guimarães, Antônio S. (1995): "Racismo e antirracismo no Brasil". En: *Novos Estudos*, 43, pp. 26-44.
- (1999a): *Racismo e antirracismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- (1999b): "Measures to Combat Discrimination and Racial Inequalities in Brazil". En: Reichmann (ed.), pp. 139-154.
- (2000): "Prefácio". En: Guimarães/Huntley (eds.), pp. 11-30.
- Guimarães, Antônio S./Huntley, L. (eds.) (2000): *Tirando a máscara. Ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- Hanchard, Michael (1994): *Orpheus and the Power*. Princeton: Princeton University.
- Hasenbalg, Carlos (1979): *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hasenbalg, Carlos/Silva, Nelson V. (1988): *Estrutura social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro: Iuperj/Vértice.
- Honneth, Axel (ed.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Campus.

- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Maggie, Yvonne (2001a): "Fetichismo, feitiço, magia e religião". En: Estenci et al. (eds.), pp. 58-73.
- (2001b): "Os novos Bacharéis. A experiência do Pré-Vestibular para negros e carentes". En: *Novos Estudos Cebrap*, 59, pp. 198-202.
- Maio, Marcos C./Santos, Ricardo V. (eds.) (1996): *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB.
- Reichmann, Rebecca (ed.) (1999): *Race in Contemporary Brazil. From Indifference to Inequality*. University Park: Pennsylvania State University Park.
- (1999): "Introduction". En: Reichmann (ed.), pp. 1-35.
- Reis, Fábio Wanderley (1997): "Mito e valor da democracia racial". En: Souza (ed.), pp. 17-49.
- Sansone, Livio (1995): "O local e o global na afro-Bahia contemporânea". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29, pp. 65-84.
- (1996): "As relações raciais em *Casa grande & senzala* revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização". En: Maio/Santos (eds.), pp. 207-218.
- (1999): *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*. Amsterdam/Dakar: SEPHIS.
- Schwarcz, Lília M. (ed.) (1995): "Complexo de Zê carioca – Sobre uma ordem da mestiçagem e da malandragem". En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 29, pp. 49-64.
- (1996): "Questão racial no Brasil". En: Schwarcz/Reis (eds.), pp. 153-178.
- (1998a): *História da vida provada*. São Paulo: Cia das Letras.
- (1998b): "Nem preto nem Branco. Muito pelo contrário. Cor e raça na intimidade". En: Schwarcz (ed.), pp. 173-244.
- Schwarcz, Lília M./Reis, L. V. (eds.) (1996): *Negras imagens*. São Paulo: Edusp.
- Senkman, Leonardo (1997): "La lógica populista de la identidad y alteridad en Vargas y Perón: Algunas implicaciones para los inmigrantes". En: *Cuadernos Americanos*, 66, pp. 130-152.
- Silva, Nelson V./Hasenbalg, Carlos (1992): *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Souza, Jessé (ed.) (1997): *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil/EUA*. Brasília: Paralelo 15.